

Luis A. De Boni

DER EINFLUSS DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE AUF DAS BRASILIANISCHE DENKEN

Brasilien, so wie wir es heute kennen, ist vorwiegend auf europäischen Werten aufgebaut worden. Seine Kultur, Sprache und Religion sind europäischer Herkunft, und so nimmt es nicht wunder, daß auch die Philosophie, die hier praktiziert wurde und praktiziert wird, in der großen abendländischen Tradition verwurzelt ist.

Hinsichtlich der Philosophie läßt sich behaupten, daß das Verhältnis zwischen Europa und Brasilien nicht als wechselseitiger Einfluß analysiert werden kann. Im Gegenteil, das brasilianische Denken muß in absoluter Abhängigkeit vom europäischen Denken gesehen werden. Diese Behauptung kann als natürliche Folge der Faktoren erklärt werden, deren Kenntnis unverzichtbar ist. Es sei mir gestattet, hier auf einige dieser Faktoren kurz hinzuweisen.

1. Im Gegensatz zu den spanischen Kolonien, in denen schon im ersten Jahrhundert nach der Entdeckung Universitäten gegründet wurden, kannte die ungeheuer große portugiesische Kolonie keine Hochschulen. Wer sich also fortbilden wollte, mußte nach Coimbra oder zu anderen europäischen Zentren gehen. Aus diesem Grund haben die spanischen Kolonien in den ersten drei Jahrhunderten ihrer Existenz ca. 150.000 Studenten bis zum Studienabschluß gebracht, wogegen in der gleichen Zeit Brasilien ungefähr 5000 Diplomanden aufzuweisen hat. In dieser Zeit bleibt die Philosophie auf die Studierstuben der Seminare beschränkt, insbesondere der Jesuitenseminare, und auf die Mittelschulen, die es in einigen Städten gab.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehörte Brasilien zu den rückständigsten Gebieten des Abendlandes. Als der portugiesische Hof seinen Sitz nach Rio de Janeiro verlegte, bemühte er sich um die Behebung der schlimmsten Mißstände. So wurden in Rio eine medizinische Fakultät und in São Paulo und Recife jeweils eine juristische Fakultät gegründet. Diese neuen Zentren konnten jedoch nicht in Keimzellen künftiger Universitäten verwandelt werden. Die politische Unabhängigkeit (1822) änderte nichts an dieser Situation, und so ging es weiter bis 1889, als die Republik ausgerufen wurde und der Druck seitens der Positivisten eine direkte Einflußnahme der Regierung auf die Organisation des Hochschulwesens verhinderte.

Erst im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts wurde die erste wirkliche Universität in Brasilien eingerichtet: die Universität São Paulo, gegründet im Jahre 1934 in Anlehnung an französische Vorbilder. In ihrem Mittelpunkt befand sich die Fakultät für Philosophie, Literatur- und Sprachwissenschaft (Lettres) und Humanwissenschaft (Sciences Humaines).

Das Fehlen von Hochschulen verhinderte die Entstehung eines Klimas, in dem die Philosophie gedeihen konnte. So entwickelte sich nicht ein Denken, das in der Lage war, seine eigene Umwelt auf den Begriff zu bringen. Es entstanden keine

philosophischen Schulen. Die Ausbildung von Schülern, die später die Gedanken ihrer Meister kritisch aufnehmen und weiterbilden konnten, unterblieb fast völlig. Zuweilen habe ich den Eindruck, daß man anstatt vom "Einfluß der europäischen Philosophie auf die brasilianische Philosophie" eher vom "europäischen Einfluß auf die brasilianische Kultur" sprechen müßte, so dünn und selten war hier die im eigentlichen Sinne philosophische Produktion.

2. Das Fehlen von Universitäten verursachte die große Anzahl von Autodidakten, mit allen Nachteilen, die damit verbunden sind.

Dieses Problem wurde während der kolonialen Periode fast nicht wahrgenommen, weil es nur eine einzige Denkrichtung gab, die portugiesische Spätscholastik. Die Öffnung in Richtung auf die universale Kultur zu Beginn des 19. Jahrhunderts, stellte jedoch die Kraftlosigkeit des brasilianischen Denkens heraus, das nicht imstande war, die Dynamik der Systeme und Strömungen der fernen europäischen Zentren zu erfassen, obgleich es bei diesen Systemen und Strömungen ständig Anleihen machte.

Da Frankreich der kulturelle Orientierungspol Brasiliens war, kam die Verbindung zur europäischen Philosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert fast immer durch französische Vermittlung zustande. So erhielten die Leichtigkeit und Eingängigkeit bestimmter europäischer Autoren, das unmittelbare Interesse oder gar der Zufall des Imports oder der Anschaffung eines Buches eine unerwartete und oftmals unverdiente Bedeutung.

Ein kurzer Blick auf die europäischen Denker, die während dieser Zeit den größten Einfluß ausgeübt haben, reicht aus, um diese Behauptungen zu bestätigen. Es wurden relativ wenige Übersetzungen ins Portugiesische angefertigt. Es lohnt sich, hier die wichtigsten zu zitieren. Große Bedeutung wurde Victor Cousin zugeschrieben, dessen *Cours de Philosophie Moderne* ab 1843 übersetzt wurde. Von David Strauß wurden *Der alte und der neue Glaube* und *Das Leben Jesu* übersetzt, von Ernst Häckel *Die Welträtsel*, *Das Lebenswunder* und weitere vier Werke, von Ludwig Büchner *Kraft und Stoff*, *Die Stellung des Menschen in der Natur und Licht und Leben*; von Krause, auf Betreiben der brasilianischen und spanischen Freimaurer, die *Vorlesungen über das System der Philosophie*; von Darwin *On the Origin of Species*; von Comte der *Catéchisme Positiviste* und die *Philosophie Sociale*. Von Ernest Renan wurde *Vie de Jésus* übersetzt, von Spencer *Education*.

Rechnet man zu diesen und zu einigen anderen Übersetzungen noch die Übersetzung ins Französische oder Spanische, sowie die Lektüre in französischer Sprache, die damals von fast allen Intellektuellen beherrscht wurde, rundet sich das Bild ab. Man kann nicht umhin festzustellen, daß es hier riesige Lücken gibt, die nicht ausgefüllt wurden, weil die brasilianischen Intellektuellen technisch nicht hinreichend vorbereitet waren, um sich das anzueignen, was in der europäischen Philosophie des 19. Jahrhunderts am schwierigsten und natürlich auch am wichtigsten war. Kant, Fichte, Schelling, Hegel und selbst Feuerbach und Marx bleiben während des 19. Jahrhunderts wenig oder überhaupt nicht bekannt, während Autoren, die philosophisch weniger bedeutet sind, geradezu als Genies ausgerufen werden. So schließt Sílvia Romero (1851-1914), einer der Erneuerer des brasilianischen Denkens, den Rückblick auf seine eigene Entwicklung vom Eklektizismus zum Positivismus mit der Erwähnung der "sieben Weisen des modernen Zeitalters" ab: Spencer, Darwin, Häckel, Büchner, Vogt, Moleschott und Huxley.

Wenn es in dieser Zeit überhaupt Intellektuelle gegeben hat, die ein bestimmtes philosophisches Denkmodell beherrscht haben, so waren dies einige wenige Neuscholastiker, die Anleihen bei Taparelli, Liberatore, Kleutgen, Ventura und Balmes machten, einige Positivisten, die ihr ganzes Leben dem Studium der Comteschen Texte widmeten, und Raimondo Farias Brito (1862-1917), der vielleicht als die größte philosophische Begabung Brasiliens anzusehen ist.

3. Schließlich müssen wir einen dritten Faktor namhaft machen: Hinter der scheinbaren Zusammenhanglosigkeit der Aufeinanderfolge der europäischen Einflüsse auf die brasilianische Philosophie und Kultur läßt sich eine innere Logik ausmachen, die auffinden und verstehen muß, wer nicht in den Irrtum verfallen will, die Dynamik des brasilianischen Denkens einfach als einen Fall von falscher und unvollständiger Verdoppelung des europäischen Denkens anzusehen. Als die europäischen Philosophien in Brasilien rezipiert wurden, haben sie in der Gesellschaft, die sie rezipierte, Funktionen erhalten, die sich von denen, die sie in ihrer Heimat hatten, unterschieden. So war denn auch ihr größerer oder geringerer Erfolg nicht von ihrer Bedeutung im Herkunftsland abhängig, sondern von den Lösungen, die sie für ihr Adoptionsland zu enthalten schienen.

Es gibt einen berühmten Text von Sylvio Romero, der hier zitiert zu werden verdient. Romero behauptet in ihm folgendes:

In der Geschichte der intellektuellen Entwicklung Brasiliens muß eine Lücke bedacht werden: der Mangel an Reihung der Gedanken, das Fehlen einer Genetik ... Bei uns geht ein Autor nicht aus einem anderen hervor; ein System ist auch nicht die Folge eines anderen, das ihm vorausgeht. Man darf mit Recht behaupten, daß wir über keine intellektuellen Traditionen im strengen Sinne verfügen ... Die Gedanken der brasilianischen Philosophen, die ich hier untersuche, stammen nicht voneinander infolge der logischen Gewalt der Ereignisse ab. Vielleicht kennen sie sich nicht einmal gegenseitig, in den meisten Fällen; und wenn sie sich kennen, hat vielleicht keiner von ihnen von seinem Vorgänger Gebrauch gemacht.¹

Romero ist sich bewußt, daß die kulturelle Rückständigkeit zum großen Teil für diesen Sachverhalt verantwortlich ist, wobei er sich im Gegensatz zu anderen befindet, die die schwache Neigung der Brasilianer zur Philosophie in rassischen oder klimatischen Bedingungen zu finden meinten. Romero ist sich aber nicht ganz deutlich bewußt, daß hinter dieser scheinbaren Zufälligkeit eine Intentionalität am Werk ist, derzufolge das europäische Denken bei seiner Aufpfropfung auf die brasilianische Kultur eine andere historische Funktion erhielt - und dies so sehr, daß jeder, der diese Funktionsveränderung nicht wahrnimmt, zu bedauerlichen Fehleinschätzungen kommt.

Ich nenne hier einige Beispiele einer solchen Lektüre mit andersfarbigen Linsen. Helvetius, Holbach, Destutt de Tracy und Cabanis waren gängige Münze in gewissen klerikalen Zirkeln, die sonst durchaus orthodox waren, weil diese Autoren eine sensualistische Theorie lieferten, die man der alten Scholastik überstülpen wollte. Später, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, war der Positivismus von Auguste Comte ein Moment des Fortschritts, nicht ein Moment des Rückschritts zu einer vorkriti-

1 Romero, S., *Obra Filosófica*, Rio de Janeiro 1969, S. 32 (1. Aufl. Porto Alegre 1878).

schen Phase, so jedenfalls in Brasilien, einem Land ohne größere wissenschaftliche Traditionen, das den Idealismus nicht gekannt hat und der eklektizistischen Rhetorik anhing. In unserer Zeit erhielt schließlich die Heideggersche Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie, die Vorstellung des In-der-Zeit-Seins und die des historischen Bewußtseins einen subversiven Anstrich in den Augen der Zensoren der Militärregierung nach 1964. Wer hätte so etwas erwartet?

1. Die Kolonialperiode im Zeichen der Scholastik

Solange Brasilien eine Kolonie des portugiesischen Imperiums war, gab es hier niemals eine günstige Atmosphäre für die Wissenschaften. Das portugiesische Mutterland zeigte auch niemals das mindeste Interesse an der Förderung der Forschung. Der Unterricht lag fast vollständig in den Händen der religiösen Orden, besonders in den Händen der Jesuiten, und alles, was in der Kolonie an Bildungsarbeit geleistet wurde - im guten wie im schlechten Sinn - ist diesen Patres zu verdanken und wurde im Rahmen der scholastischen Tradition Portugals vermittelt, die zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert liegt.

Diese Scholastik, die sehr gut die von Luis Molina, Pedro Fonseca, Francisco Suárez und Francisco Sanchez eröffneten spekulativen Pfade hätte beschreiten können, erstarrte am Ende in Selbstgenügsamkeit, da sie sich bemühte, die Gegenreformation in einer Gesellschaft zu stabilisieren, die von der Reformation nicht berührt worden war. Die Folge war die Abwendung von der europäischen Renaissance. Da sie der Neugier entsagte und die Herausforderung des Neuen nicht annahm, ruhte sich die Philosophie anfangs bei den Gewißheiten der endgültig erworbenen Wahrheit aus, begnügte sich mit der Wiederholung des schon Gewußten und traf sogar Vorkehrungen, um nichts erneuern zu müssen und so der Möglichkeit von Fehlern aus dem Weg zu gehen. Bei einer Philosophie, die als ancilla theologiae tradiert und in apologetischer Absicht gelehrt wurde, hätte der philosophische Zweifel unter Umständen eine Abkehrung vom Weg des wahren Glaubens bewirkt.

So trat Brasilien, im Schlepptau Portugals, in bester scholastischer Tradition ins 18. Jahrhundert ein. Die Reformation wurde verteufelt - was ja nicht verwunderlich war. Aber gleichzeitig wurde die galileische und newtonsche Physik zugunsten der aristotelischen verdammt. Die Bedeutung von Bacon und Gassendi wurde verkannt, und die kaum bekannten Philosophen Descartes, Locke und Spinoza wurden aus der Ferne kritisiert.

Hiermit soll natürlich das Verdienst der Jesuiten nicht bestritten werden, die Grundlagen einer intellektuellen Kultur in Brasilien gelegt zu haben. Sie hatten immerhin schon im 18. Jahrhundert den Versuch gewagt, die erste Universität in der Kolonie zu gründen. Die Tatsache, daß der P. Antonio Vieira, einer der universalsten Intellektuellen des 17. Jahrhunderts, seine Ausbildung in der Kolonie abgeschlossen hat, beweist zur Genüge, daß die Unterweisung der Jesuiten nicht völlig wertlos war und daß die Disziplin der *ratio studiorum* selbst in der Kolonie Früchte bringen konnte. Durch die Ausweisung des Ordens aus Brasilien, im Jahre 1759, gingen natürlich auch viele in Brasilien geschriebene Werke verloren.

Es ist nicht leicht, zu einem ausgewogenen Urteil über die Wirksamkeit der jesuitischen Pädagogik zu kommen. Bis heute werden die Patres von einigen angegriffen, von anderen wiederum verteidigt, wobei beide Seiten meistens nicht frei von Vorurteilen sind. Wenn es schon richtig ist, daß die Ausweisung des Ordens die Bahn für neue Gedanken freilegte, so ist es ebenfalls richtig, daß der aufgeklärte Absolutismus des Marquis de Pombal weiterhin die Werke von Locke und Newton mit Zensur belegte und daß die Ausweisung des Ordens den Zusammenbruch des Schulsystems in der Kolonie zur Folge hatte.

Im Gefolge der neueren Forschung wurden einige Bücher, die auf uns gekommen sind, neu aufgelegt, so daß wir heute etwas mehr über diese Epoche wissen. Es wird immer deutlicher, daß die Seminare der damaligen Zeit nicht völlig unproduktiv waren, und daß unter dem offiziellen Deckmantel des scholastischen Thomismus viele andere Ideen in Brasilien Eingang gefunden haben, sei es über andere Orden, sei es auch über den Jesuitenorden.

Ein Beispiel für dieses Eindringen nicht-thomistischen Gedankenguts, das frontal der *ratio studiorum* widersprach, findet sich in den *Conclusiones metaphysicae*, die 1747 in Rio de Janeiro von einem Ordenspriester vorgelegt wurden. Dieser Text, der etwas über eine Seite lang ist, wurde vom Studiendekan angenommen und ist die Zusammenfassung einer Übung, der sich die Professoren zu unterziehen pflegten. Er besteht aus einer Einleitung und drei Schlußfolgerungen über das Sein², was durchaus ausreicht festzustellen, wie es damals um den Thomismus strikter Observanz stand. Nachdem der Verfasser behauptet, daß der Mensch wohl in der Lage sei, sich einen Begriff vom Sein zu bilden, der vom Begriff seiner "inferiores" getrennt sei, folgert er mit Duns Scotus gegen Thomas von Aquin: "ex quo sequitur praedictum entis conceptum esse univocum ad inferiora". Später, bei der Untersuchung der Transzendentalien, die sich mit dem Begriff des Seins verändern, bestimmt der Verfasser die Wahrheit nicht als "adaequatio rei et intellectus", sondern definiert sie im Sinne Augustins als "conformitas rei cum regula essendi". Schließlich behauptet er ganz orthodox, bei der Behandlung des göttlichen Seins, daß dessen Existenz a posteriori bewiesen werden kann, und fügt dem unvermittelt hinzu: "Non a posteriori tantum, sed quasi a priori praedictam existentiam demonstrari posse per ideam entis optimi, aut summe perfecti" - was, wie wir sehen, weniger ein Rückschritt in Richtung auf die Philosophie des Heiligen Anselm, sondern ein kühner Sprung in Richtung auf die suspektete Philosophie von Descartes ist.

2. Die Abenteuer der Aufklärung in der Skalvenhaltergesellschaft

Die Ausweisung der Jesuiten wurde von tiefen gesellschaftlichen Umwälzungen begleitet. Damals nämlich wurde die Aufklärung in der Kolonie entdeckt. Sie wurde hauptsächlich vom Klerus nach Brasilien gebracht - ganz besonders von den Oratorianern, welche die antijesuitische Bewegung im Mutterland anführten - und nährte

2 Vgl. Campos, F. A., *Tomismo e Neotomismo no Brasil*, São Paulo 1968, S. 45, 54.

sich von französischen Quellen, ganz besonders in Paris, das damals, wie Hector Paz es formulierte, zur Hauptstadt Lateinamerikas wurde.

In Brasilien bedeutete die Aufklärung, wie vielleicht an keinem anderen Ort, Licht (*lumières*) und Suche nach Wissen. Die Kolonie wandte sich den großen intellektuellen und sozialen Problemen ihrer Zeit zu, im Bestreben, zwei Jahrhunderte kultureller Isolierung aufzuholen. Die königliche Zensur, die Aufsicht über den Bücherimport und das Verbot der Einrichtung von Druckereien galten noch nach wie vor, aber der Zeitgeist fand tausend Wege, um in die Kolonie einzudringen: Studenten, die ihr Studium an der von Pombal reformierten Universität absolviert hatten, Kleriker, die ihr Wissen von nicht-scholastischen Quellen bezogen, Ideen, die über die spanischen Kolonien des Kontinents nach Brasilien kamen, Nachrichten von den jüngst emanzipierten englischen Kolonien Nordamerikas.

Es handelte sich hier um eine Aufklärung, die der neuen Wirklichkeit angepaßt war. Die cartesische und newtonsche Physik wurde der alten aristotelischen Physik aufgepfropft. Der Lockesche Empirismus wurde aus dem Kontext der Reformation herausgenommen und gelangte nach Brasilien auf dem Umweg über den italienischen Pater Antonio Genovesi, dessen Werk gegen Ende des 18. Jahrhunderts als das offizielle philosophische Textbuch galt. Das Projekt der politischen Freiheit wurde der Sklavenhaltergesellschaft angepaßt.

Um eine Vorstellung davon zu bekommen, mit welcher Macht der Sturm der Aufklärung die Kolonie aufwirbelte, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf die Bibliothek des Kanonikus Luís Vieira da Silva zu werfen, eines armen und gebildeten Priesters der Provinz Minas Gerais, der anläßlich der Verschwörung von 1789 der Konspiration gegen das Kolonialregime bezichtigt wurde. Seine Bibliothek bestand aus 270 Werken in insgesamt ca. achthundert Bänden. Fast die Hälfte war in lateinischer Sprache, 90 in französischer Sprache, 30 in portugiesischer Sprache, 24 in englischer Sprache und andere Titel in anderen Sprachen.³

Dort waren die lateinischen, griechischen und französischen Klassiker, neben den verschiedenen Büchern über Geschichte, Geographie und Recht. In der Nähe von zwei Bänden der Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert befanden sich die Werke der Heiligen Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor und Bernhard. Dann gab es noch die *Summa Theologica* und einen Band mit Werken von Voltaire, übrigens zusammen mit *Les erreurs de Voltaire* des Jesuiten Nonnotte; das *Ius ecclesiasticum* von F. Schmalgrüber, verschiedene Werke über Naturrecht und *Le droit public de l'Europe* des Abbé Mably, eines Salonkommunisten; den *Discours sur l'histoire universelle* von Bossuet, die *Institutions politiques* von Bielefeld, Montesquieus *L'esprit des lois* und die *Observations sur le gouvernement des Etats Unis d'Amerique* von Mably; die *Philosophia Peripatetica* von Anton Mayr, die *Elementa mathematico-philosophica* von Christian Wolff, die *Metaphysica* und die *Logica* von A. Genovesi, die *Eléments de Metaphysique* von Para du Phanjas und die *Oeuvres* des Abbé de Condillac; das *Concilium Tridentinum* und die Gegenüberstellung der Lehre der Kirche und der Lehre der Jesuiten; die *Geometria* von Descartes und das *Ius canonicum* von Pichler; einen Band des *Karmelitärschatzes* und fünf Bände *L'esprit de l'encyclopédie*.

3 Vgl. Frieiro, E., *O Diabo na Livreria do Cônego*, Belo Horizonte 1957, S. 9, 82.

Die Furcht der portugiesischen Verwaltung angesichts der Möglichkeit einer Verbreitung aufklärerischen Ideenguts war nicht unbegründet: Hier tauchte immerhin das Gespenst der Entkolonialisierung auf. In der Tat folgte der Diskurs der Ideologen der Unabhängigkeitsbewegung den besten europäischen Vorbildern. Einige dieser Männer waren sogar europäischer Abstammung und hatten vor ihrer Ankunft in Brasilien französische Universitäten besucht.

Hinter der Oberfläche dieser Kopien waren allerdings sehr geschickte Anpassungen zu erkennen, die der Elite der Sklavenhaltergesellschaft die Durchführung einer antikononialen Revolution ermöglichten, die die Institution der Sklaverei nicht in Frage stellte. So wurde die Revolution im Namen der Freiheit gemacht, aber ohne den geringsten Anklang an eine soziale Revolution. Sie betraf eben nur die Freiheit der Handelsinteressen der großen Exporteure und die Übernahme der Kontrolle des Staatsapparats von seiten dieser Klasse, ließ aber die Klassenverhältnisse innerhalb der Gesellschaft intakt, in welcher die Sklaven mehr als 60 % der Bevölkerung stellten.

Die gleichen aufklärerischen Ideen waren auch in den verschiedenen rebellischen Bewegungen gegenwärtig, die es in Brasilien zwischen der Verschwörung von Minas Gerais (1789) und der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben hat. In Aufständen, die mehr von den unteren Klassen kamen, waren die Programme theoretisch weniger durchdacht und wurde der Einfluß der Aufklärung unter anderem von der Revolution der Neger in Haiti und von der Sklavenbefreiung in den frühen spanischen Kolonien vermittelt. In den intellektuell anspruchsvolleren Bewegungen betrieb man sich viel auf Locke, Montesquieu, Rousseau, die nordamerikanischen Föderalisten und auf Giovanni Italia, zuweilen mit wörtlichen Zitaten. Aber auch in diesen Bewegungen wurden die importierten Gedanken der Wirklichkeit der Sklavenhaltergesellschaft angepaßt, in welcher die industrielle Bourgeoisie, die es damals so gut wie nicht gab, fast keinen Einfluß hatte. Außerhalb des reformistischen politischen Kontextes, in dem diese Gedanken zur Welt kamen und in dem sie in der Hitze des Gefechts verwendet wurden, fehlte ihnen fast immer die notwendige Kohärenz und Systematik, so daß sie auf einen vagen und rebellischen Liberalismus hinausliefen, dem zur Errichtung der Freiheit die Gewährung einer Verfassung oder der Wechsel des Kabinetts zu genügen schienen.

Die Aufständischen des Farrapos-Krieges in Rio Grande do Sul (1835-1845) - um hier nur den längsten und konservativsten Aufstand dieser Periode zu nennen - benannten ihre Bewegung nach dem Namen, den die Engländer von 1688/89 der bürgerlichen Revolution gegeben hatten: glorious revolution, die glorreiche Revolution. Da es sich jedoch um eine Bewegung von Großgrundbesitzern (Viehzüchtern) handelte, mußte der Begriff der Freiheit und der Begriff des Volkes deutlich eingeschränkt werden, um den Besitzlosen das Wahlrecht und den Sklaven die Emanzipation zu verweigern, weshalb der Mazzinianer Luigi Rossetti schließlich gezwungen wurde, die Redaktion der Zeitung der Aufständischen zu verlassen. Nach dem Ausschluß der Besitzlosen und der Sklaven konnten die Großviehzüchter dann stolz ausrufen: "Es leben die freien Menschen des Universums!"⁴.

4 Vgl. Flores, M., *Modelo Político dos Farrapos*, Porto Alegre 1978, S. 62.

3. Das Kaiserreich verzichtet auf Kant zugunsten von Victor Cousin

Diese Anpassungen und Verzerrungen dürfen aber über eins nicht hinwegtäuschen: Mit den aufklärerischen Gedanken geriet der Prozeß der Modernisierung und Universalisierung des brasilianischen Denkens in Gang. Die Beschränkungen, die der geistigen Arbeit auferlegt wurden, brachten es mit sich, daß dieser Prozeß langsam und voller Fehler ablief, aber trotzdem wurde er zu einer konstanten Bewegung, welche die verschiedensten philosophischen Strömungen, die nach Brasilien gekommen waren, einander näherbrachte und dem philosophischen Denken der nächsten Jahrhunderte eine unerwartete Kohärenz sicherten.

Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als Brasilien seine frühere Selbstgenügsamkeit aufgab, finden wir hier Professoren, die mit dem kantischen Kritizismus vertraut sind. Entsprechende Informationen von Reisenden bestätigen uns, daß im Jahre 1803 im Hinterland von São Paulo die kantische Philosophie gelehrt wurde. In São Paulo und in Rio Grande do Sul wurden 1820 zwei Kurse von den Patern Diego Antônio Feijó und João de Santa Bárbara abgehalten, die sich auf den alten Meister aus Königsberg stützten. Der erste war ein glänzender Politiker und wurde später Minister und Regent des Kaiserreiches während der Minderjährigkeit des zweiten Kaisers. Der Grundriß seiner Vorlesungen ist uns bekannt: Er wurde unter dem Titel *Philosophische Hefte* herausgebracht. Feijó unterscheidet ganz unprätentiös zwischen dogmatischer, skeptischer und kritischer Philosophie; Thema der Philosophie sind seines Erachtens die Fragen "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich glauben?" Er akzeptiert die kantischen Kategorien anstelle der aristotelischen und versteht sie hinsichtlich ihres Wertes als "primitive Formen oder Bedingungen der Vernunft". Wie wir sehen, handelt es sich um einen Kantianismus aus zweiter Hand, dessen französische Quellen sofort deutlich werden. Er stammt hauptsächlich von Villers und zeichnet sich durch terminologische Unschärfe aus. Zuweilen ist er verzerrt und wird mit der vorkritischen Philosophie von Genovesi und anderen damaligen Autoritäten in Einklang gebracht. Wie sollte es auch im entfernten brasilianischen Hinterland anders sein, wenn sogar in Frankreich, Jahre später, Auguste Comte sich noch per Korrespondenz über den transzendentalen Idealismus informierte?

Was brachte nun die Brasilianer auf Kant? Mit Sicherheit war es nicht die machtvolle transzendente Philosophie, weil den brasilianischen Intellektuellen hierzu die notwendige technische Vorbildung fehlte. Die Motivation lag, um Miguel Reale zu zitieren, vor allem

in dem großen ethischen und idealistischen Atem seiner Lehre, oder in der liberalen Formulierung seines politischen Denkens, so wie es in der Deutung der französischen Interpreten zugänglich war. Wir sind also, um es mit einem Wort zu sagen, durch Kant hindurchgegangen, aber nicht auf dem Wege der heilsamen Erfahrung der kritischen Philosophie; im Gegensatz dazu haben wir in dem deutschen Philosophen mehr das gesucht, was er in seinem Ausgang von der französischen Philosophie, besonders von Jean Jacques Rousseau, auf ethischem und sozialem Gebiet vollbracht hatte, und dies entsprach wiederum den Wertvor-

stellungen des bürgerlichen Individualismus, die sich damals im Aufstieg befanden.⁵

Trotzdem sollte Kant das brasilianische Denken über Jahrzehnte hin beschäftigen, wenn auch nicht vordergründig. Verschiedene Autoren kennen ihn, und es gibt sogar einen, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts, mitten in der Epoche der unumschränkten Herrschaft des Szientismus, ein Buch unter dem Titel *Die Erkenntnistheorie bei Kant* veröffentlicht hat. Es wäre jedoch zuviel des Guten, wenn wir von den Autodidakten des 19. Jahrhunderts verlangten, daß sie den transzendentalen Idealismus in ihre Gedankenwelt mit aufnahmen.

Viel leichter und interessanter schien ihnen in der Zeit unmittelbar nach der Unabhängigkeit die Übernahme des französischen Eklektizismus, der dann auch zur offiziellen Philosophie des Kaiserreichs umgebaut wurde. Mit Recht bemerken die Historiker, daß der philosophische Eklektizismus den Kontrapunkt der kaiserlichen Politik abgab, bei der die liberale und die konservative Partei sich voneinander nur durch den Namen unterschieden und bei der es notwendig war, die vorgeblich irreduziblen Gegensätze aufeinander abzustimmen, um den Aufbau des Nationalstaates zu ermöglichen.

In Europa ist der Eklektizismus eine zweitrangige Strömung in der Philosophiegeschichte. In Brasilien wurde er bisher auch von einigen so gesehen. Neuere Forschungen neigen jedoch dazu, ihm eine viel größere Bedeutung zuzuschreiben, die natürlich nicht in dem wie auch immer zu bestimmenden immanenten Wert der produzierten Texte zu suchen ist, sondern in der Rolle, die dieses Denken in der Ideengeschichte gespielt hat.

Die unmittelbare und historisch wenig reflektierte Lektüre des *Kompendiums der Philosophie*, geschrieben 1833 vom Franziskanerbruder Francisco de Monte Alverne, veröffentlicht 1859, ist von geringem Interesse. Die rhetorische Begabung des Franziskaners, der in dieser Hinsicht Victor Cousin sehr ähnlich ist, verführt ihn zum Eklektizismus übelster Sorte, so etwa bei folgender Behauptung:

Die einander ausschließenden Systeme sind von M. Victor Cousin geächtet worden. Der Sensualismus und der Idealismus, die Schule von Locke und die schottische Philosophie, gehen Hand in Hand.⁶

Schaut man sich diesen Text einmal näher an, ebenso andere Texte, die sorgfältiger gearbeitet sind, wird folgendes deutlich: Die Rezeption des Werkes von Cousin, aber auch der Werke von Royer-Collard, Maine de Biran und Jouffroy bedeutet die Fortsetzung des durch die Rezeption der Aufklärung eingeleiteten Prozesses der Modernisierung des brasilianischen Denkens.

Maine de Biran bemüht sich um die Amalgamierung der Eroberungen der Revolution und der Wissenschaft mit den religiösen Postulaten, worin ja auch zum guten Teil die Grundlage des französischen Eklektizismus bestand. In Portugal war in der vorhergehenden Periode schon der Versuch unternommen worden, Aristoteles und die Scholastik mit dem neuzeitlichen Denken in Einklang zu bringen. Die Brasilianer, in Fortführung der portugiesischen Tradition von Luís Antonio Verney und

5 Reale, M., *A Filosofia em São Paulo*, São Paulo 1976, S. 19.

6 Vgl. Costa, J. C., *Contribuição à Historia das Ideias do Brasil*, Rio de Janeiro 1956, S. 84 ff.

Silvestre Pinheiro Ferreira und fern von der Revolution und der Wissenschaft, die Maine de Biran so beeinflußt hatten, wählten den Eklektizismus als Ausweg aus der starren Tradition der Autorität, die von der gegenreformatorischen Scholastik begründet und vermittelt worden war. Indem sie den Eklektizismus zur herrschenden Lehre erklärten, fanden sie Zugang zur neuzeitlichen Freiheit, und das bedeutete für sie folglich nicht nur Kontakt mit einer philosophischen Strömung, sondern Durchgang durch die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung, mit anderen Worten also eine Neuinterpretation der ganzen Existenz.

So wurde der Eklektizismus zu einem der größten Wendepunkte in der Kulturgeschichte Brasiliens. Ihm ist es zu verdanken, daß die altertümliche portugiesische Scholastik ohne viel Zögern links liegen gelassen wurde und daß die modernen Philosophien ohne besondere Sorgen und Vorbehalte positiv aufgenommen wurden. In ihm sind die Keime des Historismus angelegt, der kurze Zeit später auf den Plan treten sollte, und der Evolutionismus garte ebenfalls schon im optimistisch-romantischen Milieu der eklektischen Philosophie. Ihm ist es auch zu verdanken, daß der Traditionalismus eines de Bonald und eines de Maistre in Brasilien keinen Anhang fanden, sondern erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf späten Widerhall stießen.

Vor allem bedeutete dieser vage Spiritualismus mit psychologischem Unterbau eine Antwort für diese Männer, die von ihrer Umwelt her Schwierigkeiten mit der einfachen Übernahme des Sensualismus und des Materialismus der französischen Aufklärung hatten. Dieser Spiritualismus, der übrigens dem Deismus sehr nahe steht, war denn auch für ein seltenes Phänomen verantwortlich: Er ermöglichte der brasilianischen Elite den Übergang vom Katholizismus zum Deismus, ohne den Katholizismus aufzugeben. Als er jedoch von anderen, radikaleren Ideen angegriffen wurde, wurde deutlich, wie schwach seine Grundlagen waren.

4. Die Chance des Szientismus

Vom Jahre 1860 an begannen neue Ideen, die von Europa kamen, das brasilianische Geistesleben zu revolutionieren.

Wegen seiner historischen Bedeutung ist an erster Stelle der Positivismus zu erwähnen. Verständlicherweise wurde er hauptsächlich über die Politechnische Hochschule und die Militärische Hochschule aufgenommen. Das ist verständlich, denn die Techniker und Ingenieure, denen die herrschende Philosophie wenig zu bieten hatte, interessierten sich für die Abhandlung über die Mathematik des *Cours de Philosophie Positive* und begeisterten sich so sehr dafür, daß sie voreilig annahmen, der Rest des Werkes sei von gleich hoher Qualität. Für dieses Publikum also spielte die Comtesche Lehre eine große Rolle.

Aber in Brasilien war der Positivismus nicht nur philosophische Strömung - wäre er nur dies gewesen, dann hätte seine Rezeption eine geringere Bedeutung gehabt. Für die Orthodoxen, die sich auch die Werke der zweiten Periode von Comte zu eigen machten, hatte er auch einen religiösen Einschlag. Obwohl diese Gruppe, die bereit war, vollkommen asketisch und nach den quasi-religiösen Vorschriften

ihres Meisters zu leben, nicht sehr zahlreich war, brachten ihre Anhänger mit der Begeisterung von Neubekehrten zum Aufblühen, was sie die Religion der Menschheit nannten und gingen sogar soweit, Kirchen in Rio de Janeiro und Porto Alegre zu bauen. Diese Tempel haben noch heute ihre kleine Gemeinde.

Was die Politik betrifft, war ihre antidemokratische Einstellung zu extrem, als daß sich ihr Einfluß in der republikanischen Verfassung von 1891 hätte durchsetzen können: Sie verteidigten die "demokratische Diktatur", die Konzentration des größten Teils der Macht auf die Exekutive, die Schwächung der politischen Parteien usw. Im Süden wurde eine Landesverfassung im besten Comteschen Stil erprobt, was, wie man sich denken kann, eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich brachte.

Es gab auch philosophische Motive, aus denen der Meister gelesen und reichlich Literatur über ihn verbreitet wurde - natürlich Werke von sekundärer Bedeutung -, aber wir müssen heute noch immer bedenken, daß sich die Positivisten immer bemüht haben, die Realität des Landes im Lichte der Comteschen Theorie zu sehen.

Religion, Politik und Philosophie wurden zwar nicht allzusehr vom Positivismus betroffen, aber die brasilianische Kultur kann den positivistischen Einschlag nicht leugnen, besonders zu der Zeit des Übergangs vom Kaisertum zur Republik. Die verspätete intellektuelle und industrielle Entwicklung des Landes erforderte eine neue Orientierung mit entsprechender Offenheit für empirische Wissenschaften nach dem Vorbild der entwickelteren Länder. Wer Positivist war, behauptete im gleichen Zuge, daß die Welt der Scholastik und des Eklektizismus, an der sich noch immer viele Denker orientierten, zum theologischen Stadium gehörte und daß es jetzt darum ginge, das zukünftige Stadium der Wissenschaft vorzubereiten.

Wie weit der Positivismus die Gesellschaft wirklich durchdrungen hat, ist heute noch kontrovers. Die einen behaupten, der Einfluß sei so groß nicht gewesen und weisen auf andere europäische Einflüsse hin, die heute mit dem Positivismus verwechselt werden. Andere schätzen den Einfluß viel größer ein und sehen im Regierungsantritt von Vargas (1930) die Krönung der Comteschen Wirkung in Brasilien - eine Wirkung, die noch andauert in militärtechnokratischen Kreisen, die 1964 bis 1985 auch die Regierung innegehabt haben.

Es gibt aber eine gewisse Übereinstimmung zwischen diesen Positionen. Der Positivismus spielte in zweierlei Hinsicht eine wichtige Rolle innerhalb der brasilianischen Philosophie: erstens, die Rolle eines Wegbereiters der analytischen Philosophie, des Neopositivismus und der modernen und formalen Logiken; zweitens, des Auflösers der Dialektik, der selbst die besten marxistischen Denker, die in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts aufgetreten waren, positivistisch verfälschte. Die Mehrheit von ihnen war in ihrer Überzeugung tief im Comteschen Positivismus verwurzelt und ging so weit, einen Gegensatz zwischen Comte und Marx zu leugnen. Über dieses Thema hat vor kurzem der Marxist Leandro Konder in Rio de Janeiro eine Doktorarbeit mit dem Titel: *Die Niederlage der Dialektik (A Derrota da Dialética)* vorgelegt.

Aber ebenfalls in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts drangen auch andere Ideen ein - Ideen nicht-französischer Herkunft: Spencer und Darwin, Hückel und Vogt, Molleschott und Noire und ihr monistischer Evolutionismus wurden bekannt. Als Katalisator spielte die wichtigste Rolle die juristische Fakultät von Recife, insbesondere Professor Tobias Barreto, ein Autodidakt, der, nachdem er die

deutsche Sprache gelernt hatte, mit Feuer und Flamme die deutsche Philosophie seiner Zeit verkündete.

Tobias Barreto fehlten, wie den meisten seiner Kollegen, akademische Bildung und Ausdauer, wie sie nötig gewesen wären, um eine solche Fülle von Ideen systematisch und konsequent zu durchdringen. Zusammen mit Silvio Romero spezialisierten sie sich auf Polemik und attackierten einen kulturellen Zustand, der ihnen unerträglich erschien: das laue Ambiente des Eklektizismus und die begeisterte Aufnahme des Positivismus, durch die sie übrigens selber in ihrer intellektuellen Entwicklung hindurchgegangen waren. Hauptziel ihrer Kritik waren aber die bestehenden Institutionen, und dazu benutzten sie nicht die großen Philosophen, sondern solche, deren Texte sich am besten für diese Polemik eigneten. Argumentation und Objektivität waren dabei nicht immer das Hauptanliegen.

Die Schule von Recife lag im Streit mit dem positivistischen Dogmatismus, und daß sich der Comtesche Einfluß im brasilianischen philosophischen Denken nicht weiter verbreitete, ist im wesentlichen ihr zu verdanken. Trotz der beiderseitigen Neigung zu Debatten und trotz des geringen akademischen Niveaus haben die beiden Schulen eine ähnlich soziokulturelle Funktion gehabt. Miguel Reale, der beiden Schulen die Etikette des Naturalismus anheftete, kommentiert:

In Europa ist es möglich zu behaupten, daß der Naturalismus im Vergleich beispielsweise zu den Leistungen des deutschen Idealismus einen Verlust an spekulativer Substanz bedeutet. Im speziellen Fall von Brasilien hingegen, wo die idealistischen Theorien nie Fuß gefaßt haben, muß man anerkennen, daß die naturalistischen Werke, quantitativ wie qualitativ einen Fortschritt im kritischen Denken bedeuteten.⁷

5. Die Wende zum Spiritualismus

Sowohl der Comtesche Agnostizismus wie der evolutionistische Monismus versagten in Brasilien, wo christliches Gedankengut so lange Zeit dominiert hatte, als Grundlagen für die Einführung eines kompromißlosen Materialismus. Der Grund dafür, daß die Schule von Recife dem Denken von L. Noiré eine solche Bedeutung beimaß, liegt in der Tatsache, daß dieser Autor das Werk Häckels in seinem materialistischen Anspruch zu mildern versuchte. Die kritische Gegenbewegung zum Materialismus, die sich in Europa bildete, griff sehr rasch auf die brasilianische Philosophie über.

Der erste und wichtigste Name, der in diesem Zusammenhang auftauchte, ist der von Farias Brito (1862-1917). Er repräsentiert einen Extremfall der philosophischen Inselkultur in Brasilien. Er war ein Autodidakt, der weder Lehrer noch Schüler hatte.⁸ Er verbrachte sein Leben lesend, denkend und schreibend. Sein Werk galt dem Versuch, durch die Philosophie einen neuen Menschen zu schaffen, denn er

7 Reale, M., *Filosofia*, a.a.O., S. 26.

8 Robledo, A., *La Filosofia do Brasil*, México 1946, S. 121.

war der Auffassung, daß der Szientismus zu nichts führen würde und daß die Religionen bereits der Vergangenheit angehörten. In seiner Welt eingeschlossen, bemühte er sich als Einzelgänger, das moderne zeitgenössische Denken zu bewältigen. Wenn auch dieser Versuch hinter seinem Vorsatz zurückblieb, hinterließ er doch ein umfangreiches Werk von gewisser Originalität und Konsistenz, in dem aber auch ein Einfluß von Spinoza und Bergson offensichtlich ist.

Obwohl er Agnostiker war - oder besser, ein Anhänger eines "panpsychistischen Pantheismus"⁹ -, übte Farias Brito einen bedeutenden Einfluß auf katholische Kreise aus und bereitete den Weg zu einer Neuformulierung ihres Gedankengutes.

So bedeutungslos die Präsenz der christlichen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert war, so sehr blühte sie im 20. Jahrhundert auf und nahm sogar breitesten Raum ein im intellektuellen Schaffen Brasiliens. Kurz vorher entstand in Europa die Neuscholastik, begünstigt durch die Enzyklika Aeterni Patris. Schon 1908 faßte diese Strömung auch in Brasilien Fuß, als in São Paulo unter der Mitwirkung deutscher Mönche in der Benediktiner-Abtei die erste philosophische Fakultät des Landes gegründet wurde. (Sie wurde später der Universität von Löwen angegliedert).

Ein weiterer Schritt wurde in den zwanziger Jahren eingeleitet, als (vor allem in Rio de Janeiro) sich ein verstärkter französischer Einfluß bemerkbar machte, der sich im darauffolgenden Jahrzehnt um den Namen von J. Maritain und insbesondere um das Werk *Humanisme Intégral* polarisierte. In den vierziger Jahren schließlich entstanden die ersten katholischen Universitäten, deren philosophische Lehrstühle von Geistlichen besetzt wurden, die entweder aus Europa stammten, oder doch zumindest in Europa ausgebildet worden waren. Und in diesem Zusammenhang dehnte sich die Wirkung der mit dem Namen Maritains verbundene Erneuerung auf das ganze Land aus.

Die darauf folgende Entwicklung läßt sich in folgenden Stichworten umreißen. Nachdem die von Maritain und Löwen inspirierte Philosophie des Seins und des Objekts erarbeitet war, wandte man sich der Philosophie des Bewußtseins und des Subjekts zu (Lavelle, Merleau-Ponty, Husserl und andere). Schließlich folgte in den sechziger Jahren eine Wende von der Metaphysik hin zur Philosophie der Geschichte. Diese Wende wurde durch Mounier eingeleitet, erhielt aber ihr eigentliches Gewicht durch den Rückgriff auf Hegel und Marx. Diese ganze Entwicklung erfolgte allmählich und normalerweise ohne große Brücke. Viele Intellektuelle machten diese Entwicklung allerdings nur teilweise mit und blieben unterschiedlichen Stadien verhaftet. Dadurch gewann das katholische Denken in Brasilien seine heutige Vielfalt. Wer, wie die Humanisten Alceu Amoroso Lima und Paulo Freire und die Philosophen Henrique Lima Vaz und Ernani Fiori den ganzen Weg durchlaufen hat, bekam die Willkür der Militärdiktatur besonders empfindlich zu spüren.

Diese Tatsachen gehören jedoch zur Zeitgeschichte, über die ich mich hier nicht näher auslassen möchte, da dieses Thema den Rahmen meines Vortrages sprengen würde. Im folgenden beschränke ich mich also auf einige allgemeine Hinweise, ohne Namen, Werke oder Strömungen zu nennen.

9 Franca, L., *Noções de Historia da Filosofia*, Rio de Janeiro 1967, S. 313.

6. Ausblick auf die Gegenwart

Während der Kolonialperiode wurde die Philosophie in den Seminaren gepflegt. Später waren die wichtigsten Kenner der Philosophie hauptsächlich die Juristen. Und in den letzten Jahren ermöglichte die Einrichtung von Universitäten die Entstehung des Berufsphilosophen. Diese Innovation hat zum ersten Mal einen Dialog zwischen Europa und Brasilien ermöglicht, in dem eine Philosophie entstehen konnte, die in Hegels Worten "ihre Zeit, in Gedanken erfaßt" hat.

So wurde, unter anderem dank der Möglichkeiten der modernen Kommunikationsmittel und des Austausches, der alte Wunsch nach Modernisierung, der schon seit der Aufklärung bestand, zu einem Teil erfüllt. Man kann durchaus behaupten, daß heute sowohl die Thematik der kontinentalen Philosophie Europas als auch die der angloamerikanischen Philosophie in Brasilien bekannt ist und beherrscht wird. Die Zahl derer, die sich heute berufsmäßig mit Philosophie beschäftigen, der Bücherimport, die Übersetzung wichtiger Texte, die wachsende Zahl der wissenschaftlichen Zentren, von denen Impulse ausgehen und schließlich die relativ hohe Zahl der Dozenten, die im Ausland studiert haben, bestätigen diese Behauptung.

Damit erweist sich eine Phase der brasilianischen Ideengeschichte als überholt: die Phase der Assimilierung. Alceu Amoroso Lima hat einmal scharfsinnig behauptet, daß die brasilianische Kultur immer eine "Prellschußkultur" gewesen ist: Alles, was in Europa passierte, kam mit einigen Jahren Verspätung und mehr oder weniger deformiert nach Brasilien. Wie wir sahen, ist es der Philosophie vier Jahrhunderte lang so ergangen: Ihre Matrix blieb immer im Ausland und erlaubte nur Verpflanzungen, die mangels einer guten Erde sich niemals zu Bäumen entwickeln konnten, die in dem anderen Kulturkreis lebenskräftig waren.

Heute neigt die kritische Rezeption ausländischer Philosophen dazu, die Vermittlerrolle zwischen den europäischen Ideen und der brasilianischen Wirklichkeit zu übernehmen. In dieser Hinsicht lassen sich zwei Symptome in jüngster Zeit erkennen, die ich hier kurz benenne.

An erster Stelle sind die zahlreichen Arbeiten zu erwähnen, deren Thema die Frage nach Inhalt und Funktion der Philosophie in Brasilien ist. In einem Land, in dem bisher sehr wenig produziert wurde und dieses Wenige meistens wenig Originalität aufweist, läßt diese Frage auch ein gewisses Unwohlsein und die Suche nach einem Sinn, d.h. die Suche nach der eigenen Identität erkennen.

An zweiter Stelle - wenn gleich auch in engem Zusammenhang mit dem ersten Symptom - muß hier die Resonanz erwähnt werden, auf welche die Thematik der "lateinamerikanischen Philosophie" in vielen Kreisen stößt. Selbst wenn wir von den pubertären Problemen, den Exzessen und der kulturpolitischen Kurzsichtigkeit einiger Vertreter dieser Richtung absehen, müssen wir zugestehen, daß sich hinter dieser Fragestellung ein ernstes Problem verbirgt, das allem Anschein nach von der Anthropologie übernommen worden ist und sich ebenfalls schon in den Sozialwissenschaften bemerkbar macht. Wenn es zutrifft, daß die philosophische Tradition des Abendlandes ihren geschichtlichen Sinn in dem übergreifenden Rahmen der abendländischen Zivilisation und Kultur findet, dann wird die weitere Geschichte dieser Tradition in Brasilien vom Verständnis abhängen, das wir von der Zivilisation und den Kulturströmungen haben, zu denen Brasilien gehört. Wenn wir nun anneh-

men, daß Brasilien völlig im Kontext der abendländischen Kultur aufgeht, oder daß es logischer- und natürlicherweise einmal in dieser Kultur aufgehen wird, wird diese Frage gegenstandslos. Viele Autoren vertreten jedoch den Standpunkt, daß es in Brasilien eine euro-abendländische Kultur gibt, die sich im Gegensatz zu einer anderen Kultur, der afro-indianischen Kultur befindet und diese sogar überlagert. Wenn wir das Problem so formulieren, eröffnet sich ein breiter Raum für Fragen, die von der Möglichkeit einer kolonialen Funktion, ja von einer Kolonialisierungsfunktion der Philosophie bis zur Möglichkeit einer nicht-abendländischen Philosophie im brasilianischen Kulturraum reichen.

Damit bin ich am Ende meines Vortrags. Ich hoffe, daß Ihnen klargeworden ist, warum ich ihm folgenden Titel gegeben habe: "Der Einfluß der europäischen Philosophie auf das brasilianische Denken". Trotzdem möchte ich hier abschließend die Hoffnung äußern, daß der Tag nicht allzu entfernt ist, an dem man einen Vortrag über den "Dialog zwischen der europäischen und der brasilianischen Philosophie" halten kann.